

Die iustitia Dei in der Kirchengeschichte

0 Einführung

Was ist Gerechtigkeit? Eine Frage, die nicht leicht zu beantworten ist. Ist eine Handlung tatsächlich gerecht, wenn jeder das, was er verdient hat, bekommt? Diese Vorstellung entspricht bekanntlich der klassischen abendländischen Idee von Gerechtigkeit, die in der vom römischen Recht abgeleiteten Rechtsprechung durch das berühmte *suum cuique* (jedem das Seine) definiert wird.¹ In der Tat aber zeigt sich historisch, dass diese nicht die einzig mögliche Vorstellung von Gerechtigkeit bzw. gerechtem Handeln ist. Dieser Sachverhalt gewinnt theologisch an Wichtigkeit, wenn es um die Gerechtigkeit Gottes geht. Inwiefern ist Gott gerecht? Indem er „jedem das Seine“, das heißt jedem das, was er „verdient“ hat, gibt? Wie verhalten sich in diesem Zusammenhang Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zueinander?

In diesem Aufsatz² geht es darum, *punktuell* und chronologisch geordnet verschiedene Vorstellungsmodelle von Gerechtigkeit bzw. Gottes Gerechtigkeit darzustellen und zu analysieren, beginnend mit den Wurzeln der westlichen Kultur bei den Griechen und kulminierend mit dem Ansatz des Reformators Martin Luther, der in Bruch und Kontinuität mit der abendländischen Tradition ein neues, evangelisches Modell inaugurierte.

1 Vgl. Härle, Wilfried: „*Suum cuique*“. Gerechtigkeit als sozialetischer und theologischer Grundbegriff, ZEE 41 (1997), S. 303-311.

2 Dieser Aufsatz stellt zum größten Teil die Ergebnisse eines Hauptseminars dar, das im Wintersemester 2004/05 an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel von mir geleitet wurde. Sowohl das Seminar als auch dieser Aufsatz erheben keinesfalls den Anspruch auf eine vollständige Darstellung der Entwicklung des Gerechtigkeitsbegriffs in der Kirchengeschichte des Abendlandes. Es ging (und geht) lediglich darum, *exemplarisch* unterschiedliche philosophisch-theologische Vorstellungen der iustitia Dei in der Kirchengeschichte darzustellen und zu analysieren. Hiermit danke ich den studd. theol. J. Corzine, B. Mader und W. Wangelin für die konstruktive Mitarbeit am genannten Seminar.

1 Voraussetzungen aus der griechisch-römischen Kultur³

In der so genannten Homerischen Kulturstufe (bis ca. 800 v. Chr.) griechischer Geschichte gab es keinen distinktiven Begriff für Gerechtigkeit. In jenem Kontext war zunächst ein Begriffspaar von Bedeutung: νέμεσις, der sich in Sanktionen aussprechende Unwille der Gruppen- oder Standesgenossen über einen Normenverstoß und αἰδώς, die Scheu des Handelnden, diesen Unwillen auf sich zu ziehen. Der Begriff δίκη bedeutete in diesem Zusammenhang „die richtige, normale, zu erwartende Art und Weise“, und das Adjektiv δίκαιος qualifizierte einen Menschen und sein Tun entsprechend. Bemerkenswert ist, dass die Quellen aus dieser Zeit kein Interesse der Götter am zwischenmenschlichen Wohlverhalten bekunden.

Bei Hesiod wiederum (um 700 v. Chr.) spielte die strafende Tätigkeit der Götter und die Verantwortung der Menschen vor ihnen eine zentrale Rolle. Dieser Aspekt spiegelt sich sehr deutlich in der Tatsache wider, dass für Hesiod die Herrschaft des Zeus eine Herrschaft des Rechts über Götter und Menschen ist. In diesem Kontext fand eine Personifizierung des Rechts bzw. der Gerechtigkeit statt: δίκη wurde zu einer Göttin, zur Tochter des Zeus. Folgenreich für die weitere Entwicklung der abendländischen Gerechtigkeitsvorstellung ist die Tatsache, dass der Inhalt dieser Gerechtigkeitsidee ganz vom *Vergeltungsprinzip* bestimmt war. Mentalitätsgeschichtlich gesehen fand hier eine wichtige qualitative Weichenstellung statt, weil die in mythischer Form vollzogene Objektivierung des Rechts die Voraussetzung für einen distinktiven Gerechtigkeitsbegriff gewesen ist.

In der archaischen Zeit griechischer Kultur (ca. 800-500 v. Chr.) vollzogen sich weitere wichtige Distinktionen. Das Hauptwort δικαιοσύνη wurde in diesem Kontext verwendet, um das soziale Wohlverhalten des Menschen zu bezeichnen als eine Art Sammelbegriff, der alle *Tugenden* in sich zusammenfasste. Das geschah allerdings im Zusammenhang einer weiteren Differenzierung, weil der Begriff δικαιοσύνη im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen verwendet wurde, während δούρις für das Verhältnis des Menschen zu den Göttern reserviert war. So bedeutete „Frömmigkeit“ die

Rechtmäßigkeit des Handelns gegenüber den Göttern. Zusammen

3 Zum Folgenden vgl. Dihle, Albrecht: Gerechtigkeit, RAC X, S. 236-255.

bedeuteten δικαιοσύνη und ὁσιότης die vollkommene Tadelsfreiheit einer Handlung oder Person.

Mit den Reformen des Solon (594 v. Chr.) gewannen die oben genannten Vorstellungen neue Akzentuierungen: Während die Unverrückbarkeit des Vergeltungsprinzips betont wurde, breitete sich die Vorstellung aus, dass das gerechte Handeln des Einzelnen der *Verantwortung für das Gemeinwohl* entspricht. Damit verbunden war die neue Idee, dass die Gerechtigkeit sich im Kompromiss, bei dem keine Seite nur gibt oder nur nimmt, realisiert. Ein solcher Kompromiss schafft dann eine Rechtsnorm, die für ihre Verwirklichung der Macht und Autorität des Gemeinwesens bedarf. Dies führte eine gewisse Dynamik in die Gerechtigkeitsvorstellung ein, weil diese dann immer in Bewegung stand: vom Kompromiss zwischen Partnern zur Autorität und wieder zurück zum neuen Kompromiss. Diese Bewegung relativierte gewissermaßen die Absolutheit einer von den Göttern definierten bzw. verlangten Gerechtigkeit, indem sie Gerechtigkeit als „Verhandlungsobjekt“ zwischen Partnern bzw. den handlungsfähigen Bürgern darstellte.

2 Platon und Aristoteles⁴

Platon († 347 v. Chr.) versuchte, die Normen der Gerechtigkeit in der Ordnung des Seins und nicht in der sozialen Konvention aufzuspüren. In diesem Sinne vollzog sich bei ihm eine Rückkehr von soziologischen zu ontologischen Kategorien in Anknüpfung an die vorarchaische griechische Zeit. Zentral für seine Philosophie war bekanntlich die Idee der unsterblichen, immateriellen Seele. Sie repräsentiert das Selbst des Menschen und ist nur temporär einem Körper zugeordnet. In diesem Sinne ist die Seele das Wesen des Menschen. Da sich das Wesen des Menschen in der Polis entfaltet, kann man nach Platon das Gemeinwesen als entfaltetes Modell der Seele betrachten. Das bedeutet unter anderem, dass Gliederung und Ordnung im Staat und in der Seele einander entsprechen. Durch diese Entsprechung gestattet das durch richtige νόμοι geordnete Gemeinwesen Rückschlüsse auf die Gerechtigkeit als beste Verfassung der Seele. Es ist nämlich das Vorhandensein von Gerechtigkeit, das die Harmonie und das rechte Zusammenwirken der Teile oder Kräfte der Seele:

⁴ Zum Folgenden vgl. ebd., S. 255-263.

λογιστικόν (Intellekt), θυμοειδές (Affekt) und ἐπιθυμητικόν (Begierde) sowie der entsprechenden Gruppen der Gesellschaft: ἄρχοντες / φιλόσοφοι (Vornehmste/Weise), φύλακες (Soldaten), γεωργοί (Bauern) und δημιουργοί (Handwerker) garantiert. Unter den Kardinaltugenden (Gerechtigkeit, Tapferkeit, Weisheit, Mäßigung) gebührt darum der Gerechtigkeit der erste Platz, weil sie alle Seelenteile und alle Teile der Gesellschaft in gleicher Weise angeht und die Einheit aller Tugenden konstituiert. Hier ist wiederum die Bindung Platons an die archaische Zeit griechischen Denkens zu vermerken.

Im Unterschied jedoch zur Entwicklung seit der Zeit Solons war für Platon der Maßstab für gerechtes und ungerechtes Handeln des Menschen nicht der Vergeltungsgrundsatz, sondern – in Entsprechung zu seinem Ansatz – die „Sorge für die Seele“. Der Zweck des Staates liegt darum nicht in der Errichtung oder Behauptung von Machtpositionen, sondern in der Erziehung der Bürger. Freilich gab es für Platon nach wie vor eine metaphysische Begründung des Vergeltungsgrundsatzes, zum Beispiel die *Bestrafung der Seele* in der Unterwelt. Aus dieser Begründung leitet sich das Strafrecht ab, das nämlich den Zweck der Erziehung hat. Schließlich vollzieht Platon in Opposition zur archaischen Zeit griechischen Denkens eine Trennung zwischen Gerechtigkeit und Frömmigkeit wegen der Ungleichheit der Partner. Mit diesem Ansatz geschah die für die weitere Entwicklung der Gerechtigkeitsvorstellung folgenreiche Abkoppelung von Frömmigkeit und Ethik.

Die Gerechtigkeitslehre des Aristoteles († um 322 v. Chr.) lässt sich zunächst als Fortsetzung der platonischen Ansätze verstehen, obwohl der ontologische Rahmen sich verändert hat. Aristoteles betonte nämlich die Eigengesetzlichkeit des Bereiches, in dem menschliches Handeln geschieht (πρᾶξις). In dieser Hinsicht ist der Maßstab des gerechten Handelns nicht mehr die theoretische Erfassung allgemeingültiger Wahrheiten (Ideen), sondern die begrenzte intellektuelle Einsicht in die gegebene Situation. Das bedeutet, dass die gute Staatsordnung, deren νομικόν δίκαιον (gerechtes Rechtswesen) sich in jeder Einzelheit am φυσικόν δίκαιον καθ' ὑπόθεσιν (den Umständen entsprechende gerechte Situation) orientiert. In diesem Sinne ist die vorhandene Staatsordnung eine unter vielen möglichen Ordnungen in Entsprechung zu den wechselnden Bedingungen der empirischen Welt. Zweck eines νόμος war für Aristoteles also das συμφέρον (das Nützliche), das konkrete soziale oder politische Ziel. Das Kriterium für die Richtigkeit des νόμος ist seine Gerechtigkeit, d. h. seine prin-

zipielle Übereinstimmung mit dem φυσικόν δίκαιον. Außerdem ist der νόμος Ausdruck des νοῦς, mit dem die Menschen ihre divergierenden Wünsche im Zusammenleben koordinieren. Aus diesem Vernunftcharakter des νόμος leitet sich seine *Zwangswirkung* auf die Glieder des Gemeinwesens her.

Ein weiterer wichtiger Begriff im aristotelischen Ansatz ist die ἐπιείκεια (Billigkeit). Sie ergänzt sozusagen das νομικόν δίκαιον, das häufig nicht anwendbar ist oder durch exzessive Anwendung sogar Unrecht schafft. Sie „korrigiert“ das rechte Gesetz, indem sie den Einzelfall berücksichtigt. Dieser Sachverhalt gehört in einen größeren Zusammenhang hinein, der einen weiteren qualitativen Sprung in der Idee von Gerechtigkeit bedeutete: Ungerechtigkeit wurde nach dieser Entwicklung nicht einfach als Normenverstoß, sondern auch als Schädigung des Menschen verstanden. Daraus ergab sich das für Aristoteles zentrale Prinzip der Gerechtigkeit im menschlichen Zusammenleben: das ἴσον. Ziel der Gerechtigkeit ist in diesem Sinne die Gleichheit, die durch zwei Handlungen herzustellen ist: das Verteilen (διανεμητικόν) der materiellen und immateriellen Güter auf die Glieder der Gesellschaft unter Berücksichtigung der Aufgaben und Leistungen des Einzelnen sowie das Wiederherstellen (διορθωτικόν) im Sinne eines Ausgleichs, der entweder gegen (Strafe) oder nach dem Willen (Belohnung) des Täters herbeigeführt wird. Eine später eingeführte Begrifflichkeit nannte den ersten Modus *iustitia distributiva* (geneigt zum Verteilen), den zweiten *iustitia commutativa* (geneigt zum Wiederherstellen).⁵ Wichtig in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass Aristoteles weiterhin zwischen dem δίκαιον (bzw. ἄδικον) als einem am νόμος orientierten Urteil über eine Einzelhandlung und dem δίκαιος (bzw. ἄδικος) εἶναι als habitueller Verhaltensweise (Tugend) unterschied. Gerechtigkeit definiert sich so nach

⁵ Vgl. Frey, Christofer u.a.: Repetitorium der Ethik, Waltrop ³1997, S. 101-104. Der aristotelische Ansatz fand Niederschlag im römischen Recht und in seiner weiteren Entwicklung, wie es festzustellen ist im so genannten Corpus Iuris Civilis des Justinianus (+ 565), das die klassische Definition von Gerechtigkeit des Ulpianus (+ 228) enthält: „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi“. Aus Platzgründen muss jedoch die Entwicklung der Gerechtigkeitsvorstellung in der römischen Jurisprudenz hier ausgeklammert werden.

Aristoteles als das Individuum betreffend im Sinne der Normentsprechung (Tugendvorstellung) und die Gesellschaft betreffend im Sinne der angemessenen Verteilung bzw. Wiederherstellung, die wiederum durch die Norm geregelt ist.⁶

Die Entwicklung der Idee von Gerechtigkeit im griechischen Denken kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Anfänglich als Entsprechung der gesellschaftlich geregelten Normen verstanden, erfuhr die Idee von Gerechtigkeit in einer zweiten Stufe eine Verabsolutierung, indem sie vergöttlicht und in den Bereich des Transzendenten versetzt wurde. Diese Verabsolutierung bedeutete in der Tat eine Objektivierung der Gerechtigkeitsidee, die dann sehr deutlich im Vergeltungsprinzip konkretisiert wurde. Weiter erfuhr die Gerechtigkeitsidee im griechischen Denken eine Differenzierung, indem zwei Richtungen ausgemacht wurden: Gerechtigkeit gegenüber den Göttern und Gerechtigkeit gegenüber den Menschen. Dabei verlor die Idee von Gerechtigkeit keinesfalls ihre traditionelle Bedeutung von Normentsprechung. In einer weiteren Entwicklung blieb die Idee der Normentsprechung zentral, aber die Absolutheit der Normen selbst wurde aufgegeben. Diese wurden nämlich innerhalb der Gesellschaft selbst ausgehandelt und zur (vorläufigen) Autorität gemacht.⁷ Der platonisch-aristotelische Ansatz setzte diese Entwicklung voraus, wobei hier deutliche Akzentverschiebungen vorgenommen wurden. Wichtig für die spätere theologische Entwicklung ist die Verankerung der Gerechtigkeitsidee im Ethisch-ontologischen. Dabei verfestigte sich die Vorstellung von Gerechtigkeit als Tugend – eine Vorstellung, die Jahrhundertlang die christliche Theologie geprägt hat. Hinzu kamen die wichtigen Aspekte der Billigkeit und der Gleichheit, die ebenfalls theologisch an Bedeutung gewannen. Vom antiken Gerechtigkeitskonzept ist festzuhalten, dass es auf der Idee einer „Vertragsgemeinschaft“ (*res publica* oder πόλις, die einen *iuris consensus* bildet) basiert. In diesem Sinne „beschließt“ die Gemeinschaft einen νόμος, der rechtlich verbindlich wird. Der Einzelne ist in diesem Sinne insofern gerecht, als sein Tun dem νόμος entspricht, wobei die habituelle Normentsprechung eine Tugend ist. Somit hat die Ge-

6 Vgl. Aristoteles: *ΘΗΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ* (E), Oxford 1962, S. 88–113.

7 Ein Gedanke, der von Vertretern des so genannten „Gesellschaftsvertrags“ in der Aufklärung wie Thomas Hobbes (1588–1679) und Jean Jacques Rousseau (1712–1778) wieder aufgenommen wurde.

rechtingkeitsvorstellung im Rahmen ihrer Entfaltung in den kulturellen Wurzeln des Abendlandes ein externes (*extra nos*) Moment, die Norm, und ein internes (*intra nos*), die Tugend.

3 Griechische und lateinische Kirchenväter⁸

Griechische Väter wie Irenäus († um 200) schrieben im historischen Kontext gesellschaftlicher Verdächtigungen gegen das Christentum. Sie versuchten den Vorwurf, dass die Christen zum Staat nicht loyal stünden, zu entschärfen. In diesem Sinne schilderten sie in ihren Schriften das ehrbare, ruhige, sittlich reine Leben der Christen. Deswegen ist es verständlich, dass die Vorstellung von Gerechtigkeit als tugendhafte Normentsprechung bei ihnen eine besondere Rolle spielte. Bei Irenäus zum Beispiel fand eine Entsprechung zwischen der aufgrund des rechten Glaubens im Endgericht zugesprochenen Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit, die sich im Tun des Einzelnen ausweist. Die Einheitlichkeit war für Irenäus wichtig: Der natürliche (philosophische), der mosaische und der christliche νόμος schließen sich zu einer Einheit zusammen, so dass die Kirche als die *magna civitas novi testamenti* beschrieben werden kann, deren Norm der νόμος Χριστοῦ ist. Dieser ist nämlich eine Erweiterung und Erfüllung des Naturgesetzes, das schon die Gerechten vor Abraham hielten.⁹ Irenäus schuf argumentativ also eine Kontinuität der Normen – vom Naturgesetz über das mosaische Gesetz bis zu Christus hin –, der eine Kontinuität in der Gerechtigkeit entspricht.¹⁰ Außerdem verband er das äußerliche (*extra nos*) mit dem innerlichen (*intra nos*) Moment der Gerechtigkeitsvorstellung in einer direkten Relation miteinander.

Die Vorstellung eines dreigliedrigen Gesetzes (natürlich, mosaisch, christlich) ist auch bei Origenes († 254) zu finden, allerdings mit einem deutlichen stufig-qualitativen Unterschied: Das natürliche Gesetz lehrt die Menschen, Billigkeit untereinander zu üben und die Existenz Gottes anzuerkennen; das mosaische Gesetz beinhaltet die

⁸ Zum Folgenden vgl. Dihle, Albrecht (wie Anm. 3), S. 321–358.

⁹ „Et quia dominus naturalia legis, per quae homo iustificatur, quae etiam ante legislationem custodiebant qui fide iustificabantur et placebant Deo, non dissolvit, sed et extendit et implevit“ (Irenäus: *Adversus Haereses* IV, 13, 1 [FChr 8/4, S. 96]).

¹⁰ Vgl. zum Ganzen Irenäus: *Adversus Haereses* III, 25, 1–7 und IV, 13, 1 – 17, 6 (FChr 8/3, S. 301–307 und FChr 8/4, S. 97–137).

göttlichen Forderungen für die Juden; das Christus-Gesetz erschließt hinter dem Buchstaben den Geist der göttlichen Gesetzgebung. Diese drei Gesetze sind innerhalb eines pädagogischen Rahmens zu verstehen: Eine Stufe weist auf die nächste hin mit dem Ziel, dass der Mensch Jesus als dem Lehrer der Gerechtigkeit folgen kann, wobei die bessere Gerechtigkeit Christi ein verinnerlichtes Verständnis der Gebote und damit ein Mehr an Leistung fordert. In diesem Sinne ist Jesus die *αὐτοδικαιοσύνη*.¹¹ Die von Christus herbeigeführte Gerechtigkeit versuchte Origenes als kosmisches und als soziales Phänomen zu interpretieren. Das bedeutet, dass für ihn der gute Schöpfergott jedem nach dem Verdienst seiner Seele¹² vergilt. Somit ist ein scheinbar ungerechtes Schicksal die erzieherische Strafe für Verfehlungen in einem präexistenten Leben mit dem Ziel der *ἀποκατάστασις πάντων*.¹³ Man merke die aristotelisch-distributive Vorstellung von Gerechtigkeit, die hier weiter tradiert und auf Gott appliziert wurde.¹⁴

Unter den lateinischen Kirchenvätern übernahm Lactantius († nach 317)¹⁵ die Vorstellung Christi als Lehrer der Gerechtigkeit (Tugendvorstellung). Die Idee der wahren Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit als Summe aller Tugenden¹⁶, verknüpfte Lactantius allerdings neuartig

11 „Et sicut ipse (Christus) est iustitia, ex qua omnes iusti fiunt, et ipse est veritas, ex qua omnes in veritate consistunt, et ipse est vita, ex qua omnes vivunt, ita et ipse est lex, ex qua omnes in lege sunt“ (Origenes: *Commentarii in epistulam ad Romanos* III, 6 [FChr 2/2, 88, S. 25-28]).

12 Diese Vorstellung ist eng verknüpft mit der Sonderlehre des Origenes bezüglich einer Präexistenz der Seelen.

13 „Wiederherstellung aller“ (vgl. Apg 3,21; I Kor 15,28) mit der Bedeutung, dass sich Weltschöpfung und -geschichte so lange wiederholen, bis alles gereinigt zu Gott zurückgekehrt ist bzw. keine Verdammung mehr stattfindet. Diese Vorstellung gehört logisch zu Origenes' Gedankensystem, in dem das Ende, an dem alles Seiende bei Gott sein wird, dem Anfang entspricht (zyklische Vorstellung); vgl. Hauschild, Wolf-Dieter: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 1: *Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh 2000, S. 20.

14 Vgl. zum Ganzen Origenes: *Commentarii in epistulam ad Romanos* III, 6 – 11 (FChr 2/2, S. 82-156).

15 Vgl. zum Folgenden Buchheit, Vinzenz: *Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und seinen Vorgängern*, VigChr 33 (1979), S. 356-374.

16 „Iustitia quamvis omnes simul uirtutes amplectatur, tamen duae sunt omnium principales quae ab ea diuelli separarique non possunt, pietas et aequitas. nam fides temperantia probitas innocentia integritas et cetera eiusmodi uel natura uel institutis parentum possunt esse in iis hominibus qui iustitiam nesciunt“ (Lac-

mit der Verehrung des wahren Gottes. In apologetischem Stil behauptete er, dass Gerechtigkeit in der Verehrung des einen Gottes bestehe. Nur diese wahre Verehrung – wofür die Christen stehen – kann dazu führen, dass die Menschen sich als Brüder verstehen und verhalten. Lactantius begründete dies mit einer idealisierten Menschheitsgeschichte: In der Urzeit herrschte vollkommene Gerechtigkeit und vollkommener Friede, solange der eine Gott verehrt wurde. Mit dem Abweichen vom Monotheismus wurde die Gerechtigkeit aus der Welt vertrieben.¹⁷ Gott sandte jedoch seinen Sohn in die Welt, um die Urzeit mit ihrer Gerechtigkeit wieder herbeizuführen.¹⁸ Dies ist möglich gewesen, weil Christus der Lehrer der Gerechtigkeit ist. Interessant bei Lactantius ist die Verbindung der monotheistisch geprägten Gerechtigkeitsvorstellung mit einer scharfen sozialen Kritik: Die soziale Ungleichheit bei Griechen und Römern ließ ebenso wie die

tantius: *Divinae institutiones* V, 14, 9 [Opera Omnia, Pars I, hrsg. v. S. Brandt, Wien 1890, S. 445]).

17 „Saeculi autem commutatio et expulsio iustitiae nihil aliud ut dixi quam desertio diuinae religionis putanda est ... haec est profecto iustitia et hoc aureum saeculorum, quod loue primum regnante corruptum, mox et ipso et omni eius progenie consecrata deorumque multorum suscepto cultu fuerat omne sublatum“ (Lactantius: *Divinae institutiones* V, 6, 12-13 [Opera Omnia, S. 418-419]). Die Gleichstellung von Monotheismus und Gerechtigkeit bzw. Polytheismus und Ungerechtigkeit war zum Beispiel eine Konstante in der Argumentation spanischer Scholastiker im 16. Jh. Eine verheerende praktische Konsequenz dieser Argumentation war ihre Verwendung als ideologisch-theologische Rechtfertigung des brutalen Vorgehens der iberischen Conquistadores gegen die Indios: Da diese Polytheisten sind bzw. nicht an den wahren Gott glauben, sind sie per se ungerecht und dürfen von den Spaniern im Auftrag Gottes „bestraft“ werden, meistens mit dem Tod. Es ist das Verdienst von Bartolomé de Las Casas (1484-1566), die Thesen jener Argumentation zu falsifizieren (vgl. hierzu da Silva, Gilberto: Am Anfang war das Opfer. René Girard aus afroindiolateinamerikanischer Perspektive, Hamburg 2001, S. 171-229).

18 „Sed deus ut parens indulgentissimus adpropinquante ultimo tempore nuntium misit, qui uetus illud saeculum fugatamque iustitiam reduceret, ne humanum genus maximis et perpetuis agitaretur erroribus. rediit ergo species illius auri temporis et reddita quidem terrae, sed paucis adsignata iustitia est, quae nihil aliud est quam dei unici pia et religiosa cultura“ (Lactantius: *Divinae institutiones* V, 7, 1-2 [Opera Omnia, S. 419]).

fehlende Gotteserkenntnis keine Gerechtigkeit entstehen.¹⁹ Unter den Christen – und hier zeigt sich sein apologetischer Ansatz – sieht die Sache anders aus, weil diese „Brüder im Geist“ sind.²⁰

An der Schwelle zum Mittelalter und für entscheidende Redefinitionen bzw. Präzisierungen bezüglich der Gerechtigkeitsvorstellung steht Augustinus († 430).²¹ Der Bischof von Hippo verstand in der Kontinuität zu den anderen Kirchenvätern vor ihm Gerechtigkeit als die Kardinaltugend, aber bei ihm wurden deutlich neue Akzente gesetzt.²² Die traditionelle Vorstellung von Gerechtigkeit als Tugend wurde bei Augustinus eingebettet in das Axiom, dass Gott selbst die unverrückbare Idee der Gerechtigkeit ist. Mit seiner Gotteslehre übereinstimmend, lässt sich bei ihm die Gerechtigkeit im Doppelgebot der Liebe zusammenfassen.²³ Folgenreich im Ansatz Augustinus' ist jedoch die Überführung des Verhältnisses von Gerechtigkeit Gottes und des Menschen in einen paulinisch bestimmten Zusammenhang. Im Zuge von Röm 1,17 und 3,21 wird Gerechtigkeit nicht als eine *iustitia activa* gegenüber Gott, sondern als etwas, das Gott dem

19. „Quare neque Romani neque Graeci iustitiam tenere potuerunt, quia dispares multis gradibus homines habuerunt, a pauperibus ad diuites, ab humilibus ad potentes, a priuatis denique usque ad regum sublimissimas potestates. ubi enim non sunt uniuersi pares, aequitas non est, et excludit inaequalitas ipsa iustitiam, cuius uis omnis in eo est, ut pares faciat eos qui ad huius uitae condicionem pari sorte uenerunt“ (Lactantius: *Divinae institutiones* V, 14, 19-20 [Opera Omnia, S. 447]).

20. „Cum igitur et liberi seruis et diuites pauperibus humilitate animi pares simus, aput deum tamen uirtute discernimur: tanto quisque sublimior est quanto iustior“ (Lactantius: *Divinae institutiones* V, 15, 5 [Opera Omnia, S. 448]).

21 Vgl. zum Folgenden McGrath, Alistar: *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge ²1998, S. 17-36; Christes, Johannes: *Christliche und heidnisch-römische Gerechtigkeit in Augustins Werk „De civitate Dei“*, RMP 123 (1980), S. 163-177.

22. „Ac per hoc, quantum mihi videtur, in ea quae perficienda est iustitia multum in hac vita ille profecit, qui quam longe sit a perfectione iustitiae proficiendo cognovit“ (Augustinus: *De spiritu et littera liber unus* / Geist und Buchstabe, XXXVI, 64 [hrsg. v. A. Forster, Paderborn 1968, S. 130]).

23. „Sed adhuc est aliquid discernendum, quoniam et illi qui sub lege sunt et timore poenae iustitiam suam facere conantur et ideo non faciunt dei iustitiam, quia caritas eam facit, quam non libet nisi quod licet, non timor, qui cogitur in opere habere quod licet, cum aliud habeat in voluntate qua mallet, si fieri posset, licere quod non licet“ (Augustinus: *De spiritu et littera liber unus*, XXXII, 56 [S. 108]).

Menschen schenkt, um ihn, den Gottlosen, zum Gerechten zu machen.²⁴ Letzteres scheint zunächst der Vorstellung von Gerechtigkeit als Tugend zu widersprechen, aber das ist nicht der Fall. Gnaden- und Tugendvorstellung bezüglich der Gerechtigkeit verhalten sich zueinander bei Augustinus in dem Sinne, dass Gott dem Menschen die Möglichkeit schenkt (Gnade), seinem νόμος zu entsprechen (Tugend).²⁵ Das geschieht, indem Gott sein Gesetz dem Menschen ins Herz schreibt (*externes* und *internes* Moment).²⁶ Als folgenreicher qualitativer Sprung innerhalb einer langen mentalitätsgeschichtlichen Entwicklung kann die Tatsache festgehalten werden, dass bei Augustinus die Gerechtigkeit des Menschen weder aus dem Gesetz noch aus der Naturanlage des Menschen herkommt, sondern aus dem Glauben und der Gnade Gottes. Damit schuf Augustinus ein neues Paradigma, das freilich für eine Doppelpoligkeit der Gerechtigkeitsvorstellung im Mittelalter gesorgt hat.

4 Das Mittelalter²⁷

Die postaugustinische Theologie erfuhr eine Inflation von Gerechtigkeitsvorstellungen, die sich etwa in drei Modelle zusammenfassen lassen: 1) Subjektive Vorstellung in dem Sinne, dass *iustitia Dei* die

24 „Iustitia dei, non qua deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium“ (Augustinus: De spiritu et littera liber unus, IX, 15 [S. 28]); „Haec est iustitia dei, quae in testamento vetere velata in novo revelatur; quae ideo iustitia dei dicitur, quod impertiendo eam iustos facit, sicut *domini est salus*, qua salvos facit“ (XII, 18 [S. 36; Hervorhebung im Original]); „Haec est iustitia dei, quam non solum docet per legis praeceptum, verum etiam dat per spiritus donum“ (XXXIII, 56 [S. 112]).

25 „Per ipsam [gratiam] quippe iustificatur gratis, id est nullis suorum operum praecedentibus meritis – alioquin gratia iam non est gratia –, quando quidem ideo datur, non quia bona opera fecimus, sed ut ea facere valeamus, id est non quia legem implevimus, sed *ut legem implere possimus*“ (Augustinus: De spiritu et littera liber unus, X, 16 [S. 30; Hervorhebungen im Original]).

26 „Constat gratiam dei promissam esse testamento novo etiam per prophetam eandemque gratiam in eo definitam, ut scribantur leges dei in cordibus hominum perveniantque ad eam cognitionem dei“ (Augustinus: De spiritu et littera liber unus, XXVIII, 49 [S. 92]).

27 Vgl. zum Folgenden Hödl, Ludwig: V. Mittelalter, TRE 12, S. 424-432; McGrath, Alister (wie Anm. 21), S. 51-70.

Gerechtigkeit ist, durch die Gott selbst gerecht ist. Gott, der die Erlösung verheißen hat, erfüllt diese Verheißung, d. h. er ist gerecht, seiner Verheißung treu. Die Gerechtigkeit Gottes zeigt sich in seiner Treue zu seiner Erlösungsverheißung. 2) Objektive Vorstellung in dem Sinne, dass *iustitia Dei* die Gerechtigkeit ist, die ihren Ursprung in Gott hat und dem Sünder in der Rechtfertigung gegeben wird (*genitivus auctoris*). 3) „Populär pelagianische“ (A. McGrath) Vorstellung in dem Sinne, dass Gerechtigkeit Gottes die göttliche Eigenschaft ist, durch die Gott den Menschen gemäß seinen Verdiensten behandelt. In seiner Gerechtigkeit will Gott diejenigen belohnen, die gerecht handeln und diejenigen bestrafen, die ungerecht handeln. In letzterem Modell bildet die Gerechtigkeit Gottes also einen Standard (*νόμος*), der vom Menschen erfüllt werden muss. Hier zeigen sich die aristotelischen Vorstellungen von *iustitia distributiva* und *commutativa* am deutlichsten.

Bezüglich des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen stehen im Hintergrund dieser drei Modelle zwei Grundkonzepte, die durch das ganze Mittelalter ungelöst nebeneinander standen: a) Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes, treu zu seiner Verheißung bzw. zu seinem eigenen *νόμος* zu sein und diese Gerechtigkeit dem Menschen zu schenken und b) Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes, vom Menschen Treue zu seinem *νόμος* zu verlangen und nach dessen Reaktion zu handeln im Sinne von Lohn oder Strafe.

In diesem Zusammenhang ist der Ansatz von Anselm von Canterbury († 1109) richtungsweisend. Bekanntlich definierte Anselm die Sündhaftigkeit des Menschen als die Entehrung Gottes, weil jener seinem Willen nicht entspricht. In diesem Denkschema ist der Wille Gottes der *νόμος* und seine Nichtentsprechung die Ungerechtigkeit (Sünde). Die Eigenart des anselmschen Ansatzes besteht darin, dass er die Gerechtigkeitsvorstellung stark kontextualisiert und sie im Zuge dessen innerhalb des Rahmens der mittelalterlichen Lehnsgesellschaft definiert. Im Lehnswesen mittelalterlicher Gesellschaften standen in einer pyramidenartigen Kette, die vom Bauern bis zum König ging, immer ein Lehnsherr und ein Lehnnehmer, der Vasall (vom keltischen Wort für „Diener“), einander gegenüber. Der Vasall war seinem Herrn gegenüber zu Treue, Gehorsam und Dienstleistung verpflichtet. Die Treuepflicht war allerdings gegenseitig und galt auch für den Herrn gegenüber dem Vasallen. An der Spitze der lehnsrechtlich organisierten Gesellschaft stand der König, nach eigener Wunschkonstruktion über dem König bzw. Kaiser der Papst und in

einer bis zum Ende gedachten Kette Gott selbst. Dieses mentalitätsprägende gesellschaftliche Modell stand also im Hintergrund des anselmischen Ansatzes: Der Mensch als Lehnnehmer Gottes ist dazu verpflichtet, diesem, dem Lehnsherrn, die ihm gebührende Ehre (*honor*) zu geben. Das kann der Mensch wegen der Sünde jedoch nicht, vielmehr: Der Mensch entehrt Gott mit seiner Sündhaftigkeit, so dass eine Kompensation bzw. Genugtuung geschaffen werden muss,²⁸ da diese Situation im Lehnssystem unerträglich ist.²⁹

Innerhalb dieses Denkschemas wird also Gerechtigkeit verstanden: Gerechtheit in Bezug auf Gott bedeutet, dass entweder die geraubte Ehre wiederhergestellt oder die Entehrung bestraft wird. Eine andere Lösung wäre „ungerecht“ und für Gott undenkbar.³⁰ Diese Vorstellung steht wiederum vollkommen in Einklang mit der traditionell-abendländischen Idee von Gerechtigkeit als Umsetzung des *Suum-cuique*-Prinzips: Jeder Sünde bzw. Ungerechtigkeit muss entweder Genugtuung oder Strafe folgen.³¹

Während Anselm die Gerechtigkeitsvorstellung im Kontext des Lehnssystems anhand der Ehre bestimmte, ging Petrus Abaelardus († 1142) einen ganz anderen Weg. Abaelardus definierte die Gerechtigkeit Gottes mit der Liebe. Diese Liebe (*externes Moment*) strömt in die Herzen der Glaubenden hinein und ertüchtigt sie zu guten Werken (*internes Moment*).³² Diese sind wichtig, weil der Mensch vor

28 „Hunc honorem debitum qui deo non reddit, aufert deo quod suum est, et deum exhonorat; et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa. Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit... Hoc quoque attendendum quia, cum aliquis quod iniuste abstulit solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset. Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem deo quem rapuit solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator deo debet facere“ (Anselm von Canterbury: *Cur Deus homo* / Warum Gott Mensch geworden, Darmstadt 1970, S. 40).

29 „Nihil minus tolerandum in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat et non solvat quod aufert“ (Ebd., S. 44).

30 „Necesse est ergo, ut aut ablatum honor solvatur aut poena sequatur. Alioquin aut sibi deus ipsi iustus non erit aut ad untrumque impotens erit; quod nefas est vel cogitare“ (Ebd., S. 46).

31 „Necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur“ (Ebd., S. 50).

32 „Sed Nunc, id est in tempore gratiae, IVSTITIA DEI, id est quam Deus approbat et per quam apud Deum iustificamur, id est caritas, EST MANIFESTATA, per

Gottes Gerechtigkeit nach wie vor bestehen muss: Gottes Gerechtigkeit ist und bleibt richtende und strafende Gerechtigkeit (*Suum-cuique-Prinzip*).³³ Indem jedoch Gott dem Menschen die Fähigkeit zum Lieben schenkt, gibt er ihm die Möglichkeit, der Norm zu entsprechen und somit gerecht zu sein.³⁴ Mit anderen Worten: Der gerechte Mensch ist für Abaelardus der Gott liebende Mensch und die Gerechtigkeit Gottes besteht darin, dass er seine Liebe dem Menschen schenkt, damit dieser ihn lieben kann.

Der anselmsche einerseits und der abaelardsche Ansatz andererseits stehen paradigmatisch für die die mittelalterliche Mentalität charakterisierende diastatische Vorstellung der Gerechtigkeit Gottes. Der Gerechtigkeit fordernde und der Gerechtigkeit schenkende Gott standen unvermittelt nebeneinander, wobei die theologischen Arbeiten dieser Epoche sich zwischen diesen beiden Polen bewegten, ohne sich jedoch für einen von ihnen entscheiden zu können. Man kann sich dabei das Bild einer Ellipse namens „Gottes Gerechtigkeit“ vor Augen halten, in der sich ein theologisches Pendel zwischen den beiden Brennpunkten „Forderung“ und „Schenkungs“ bewegt, manchmal dichter an der „Forderung“, manchmal dichter an der „Schen-

euangelicam scilicet doctrinam... Ex fide quam de Christo habemus, caritas in nobis est propagata... *Iustitia*, dico, habita SVPER OMNES fideles, hoc est in superiori eorum parte, id est in anima, ubi tantum dilectio esse potest, non exhibitione operum exteriorum“ (Petrus Abaelardus: *Commentaria in Epistolam Pavli ad Romanos* II, 3, 21-22 [CChr.CM XI, S. 111-112]; Hervorhebungen im Original).

33 „IVSTIFICATI GRATIS, id est quia iustificati sunt, non praeuenientibus meritis eorum, sed PER GRATIAM IPSIVS, id est Dei, qui *prior dilexit nos*. Quae uero sit illa gratia, id est gratuitum et spirituale ipsius donum, subponit dicens: PER REDEMPTIONEM nostram factam per Christum. QVEM PROPOSUIT NOBIS DEVS Pater PROPITIATIONEM, id est reconciliatorem, IN SANGVINE SVO, id est per mortem suam. Et quia non omnibus sed solis credentibus haec propitiatio proponitur a Deo, id est constituitur, addit PER FIDEM, quia eos solos haec reconciliatio contingit qui eam crediderunt et exspectauerunt. AD OSTENSIONEM IVSTITIAE SVAE, id est caritatis, quae nos, ut dictum est, apud eum iustificat, hoc est ad exhibendam nobis suam dilectionem uel ad insinuandum nobis quantum eum diligere debeamus, qui *proprio Filio non pepercit* pro nobis“ (Abaelardus, *Epistolam* II, 3, 24-25 [S. 112]; Hervorhebungen im Original).

34 „*Plenitudo legis est dilectio*. De qua etiam, commemoratis eiusdem praeceptis, Dominus ait diuini: *Hoc fac et uiues*“ (Abaelardus, *Epistolam* II, 3, 31 [S. 122]; Hervorhebungen im Original).

kung“, aber nie mit einer klaren Entscheidung für einen der beiden Brennpunkte.³⁵ Diese theologische Unsicherheit nahm gegen Ende des Mittelalters stark zu, was Voraussetzung war für die Ängste um das Seelenheil, die die Mentalität des Spätmittelalters prägten.³⁶ Wiederum bildete diese theologische Unsicherheit bzw. Unentschiedenheit eine der Voraussetzungen der reformatorischen Bewegung.

Exemplarisch für die mittelalterlich-theologische Unentschiedenheit in der Definition von Gottes Gerechtigkeit sei hier das Werk von Thomas von Aquino († 1274) erwähnt. Thomas verstand – im Rahmen der philosophisch-theologischen abendländischen Tradition – Recht und Gerechtigkeit im Zusammenhang der Kardinaltugenden³⁷ (*iustitia, fortitudo, prudentia, temperantia*). Er brachte den Gerechtigkeitsbegriff stärker in den Zusammenhang der neuplatonischen, stoischen und aristotelischen Ethik, wobei göttliches und menschliches Recht und Gesetz auf Gesetzesgerechtigkeit gründen. Damit wurde das Moment der Normentsprechung akzentuiert.³⁸ Im Zuge

35 Das Bild mit der Ellipse verdanke ich Prof. Dr. Berndt Hamm (Erlangen), der es in einem Hauptseminar über spätmittelalterliche Frömmigkeit verwendet hat.

36 Vgl. da Silva, Gilberto: „Der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens“. Christus-Bilder in spätmittelalterlicher Katechetik und im Großen Katechismus Luthers, LuThK 29 (2005), S. 1-17, hier S. 7ff.

37 Vgl. Petrus Lombardus (+1160): *Sententiae in IV libris distinctae*, Tomus II, liber III, *distinctio XXXIII*, Rom 1981, S. 187.

38 „Respondeo dicendum quod duplex est species iustitiae. Una quae consistit in mutua datione et acceptione; ut puta quae consistit in emptione et venditione, et aliis huiusmodi communicationibus vel commutationibus. Et haec dicitur a Philosopho (*Ethic. lib. v, cap. 4*): *iustitia commutativa*, vel *directiva commutationum*, sive *communicationum*. Et haec non competit Deo; quia, ut dicit Apostolus (*Rom. xi, 35*): *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Alia, quae consistit in distribuendo; et dicitur *distributiva iustitia*, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cujuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam ... cum bonum intellectum sit *objectum voluntatis*, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex iustitiae, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, juste facit; sicut et nos quod secundum legem facimus, juste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex“ (Thomas von Aquino: *Summa Theologica* I, q 21, a 1 [Luxemburg 1880, S. 187-188]; Hervorhebungen

dessen verstand Thomas die Barmherzigkeit (den mittelalterlichen Gegenpol zur Gerechtigkeit) Gottes als ein „Mangel-Beheben“.³⁹ Nun standen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit unvermittelt nebeneinander,⁴⁰ aber stets durch das Parameter der Normentsprechung definiert.⁴¹

Das Ergebnis dieser historisch-theologischen Entwicklung ist, dass Gottes Gerechtigkeit „Antwort auf Verdienst oder Verschulden des Menschen“ ist und „den freien Willen voraus[setzt]“. Innerhalb dieses Denkschemas sind „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ... zwei deutlich getrennte Weisen des göttlichen Verhaltens“.⁴² Es ist hierzu äußerst hilfreich, nochmals auf das Ellipse-Modell zu verweisen: Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verhalten sich zueinander im Rahmen der bis jetzt dargestellten historisch-theologischen Entwicklung als die beiden Brennpunkte einer Ellipse, wobei die unterschiedlichen theologischen Ansätze zwischen diesen beiden Brennpunkten pendelten, ohne jedoch eine zufrieden stellende Lösung anzubieten. Erst die Reformation wird hierzu neue Paradigmen schaffen bzw. biblische wiederentdecken.

im Original).

39 „Respondeo dicendum quod misericordia est Deo maxime attribuenda; tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. – Ad cujus evidentiam considerandum est quod misericors dicitur aliquis quasi *habens miserum cor*; quia scilicet afflictitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam; et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius hoch maxime ei competi, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra ostensum est“ (Thomas von Aquino: STh I, q 21, a 3 [S. 190]; Hervorhebungen im Original).

40 „Cum in cunctis Dei operibus quod sibi et creaturae debetur nullo prorsus modo a Deo praetermitti oporteat, et debitum omne in aliquid ex divina bonitate collatum reducatur, necesse est in quovis illius opere justitiam et misericordiam inveniri“ (Thomas von Aquino: STh I, q 21, a 4 [S. 191]).

41 „Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis justitia praedicto modo generalis dicitur justitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune“ (Thomas von Aquino: STh I, q 58, a 5 [S. 409]).

42 Bornkamm, Heinrich: *Iustitia dei in der Scholastik und bei Luther*, ARG 39 (1942), S. 1-46, hier S. 24.

5 Die reformatorische Wende⁴³

In seinem „Sermo de triplici iustitia“⁴⁴ parallelisierte Martin Luther († 1546) drei Arten von Gerechtigkeit mit drei Arten von Sünden. Der öffentlichen Sünde entspricht die äußerliche Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit, die aus der Angst vor der Strafe entsteht. Es handelt sich hier um keine spezifisch christliche Gerechtigkeit.⁴⁵ Die zweite Sündenart ist die der Ur- oder Wesenssünde („Erbsünde“), derjenigen, die jedwede menschliche Gerechtigkeit zunichte, gar zu Ungerechtigkeit macht.⁴⁶ Dieser Sünde entspricht eine Gerechtigkeit, die ebenfalls nicht in den Händen des Menschen liegt. Es ist eine angeborene, wesenhafte, ursprüngliche, fremde Gerechtigkeit; Attribute, die nur der Gerechtigkeit Christi zugesprochen werden können.⁴⁷ Durch den Glauben wird diese Gerechtigkeit dem Menschen angerechnet. In diesem Sinne ist sie nicht Gerechtigkeit des Gesetzes, sondern Gerechtigkeit der Gnade.⁴⁸ Der dritten Sündenart, der aktuellen Sünde, steht die aktuelle Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben und der Gerechtigkeit Christi entstammt, gegenüber.⁴⁹ In einem

⁴³ Vgl. zum Folgenden Hägglund, Bengt: VI. Reformations- und Neuzeit, TRE 12, S. 432-440; Bornkamm, Heinrich (wie Anm. 42), S. 26-41.

⁴⁴ Sermo de triplici iustitia R. Patris Matini Lvyther Avgvstiniani VVittenbergensis (1518), WA 2, 41-47.

⁴⁵ „Primum [peccatum] est criminale, id est manifeste malum, quod etiam potestas saecularis punit, ut furtum, homicidium, incendium, sacrilegium &c. ... Et breviter, haec est iustitia, quae recipit hic mercedem suam, et in futuro mitius quidem punitur quam criminosi ... Secundo non deo sed sibi servit, nec est filiorum sed servorum iustitia, nec est Christianorum proprie, se Iudaeorum et gentilium, nec Christiani ad eam sunt exhortandi, quia procedit ex timore poenae vel amore commodi sui, non amore dei“ (WA 2, 43, 6-8, 28-34).

⁴⁶ „Alterum est peccatum essenciale, natale, originale, alienum ... Et hoc est peccatum quod facit priorem iusticiam esse nihil et malam et maledictam“ (WA 2, 44, 14-19).

⁴⁷ „Iusticia huic contraria similiter est natalis, essencialis, originalis, aliena, quae est iusticia Christi“ (WA 2, 44, 32-33).

⁴⁸ „Haec fit nostram per fidem, Ro: i. Iustus ex fide vivit, et x. cap. Corde creditur ad iusticiam. Haec per baptismum confertur, haec est proprie quam Euangelium annunciat, et non est iusticia legis, sed iusticia gratiae“ (WA 2, 45, 5-8).

⁴⁹ „Tercium peccatum est actuale, quod est fructus originalis. Haec sunt iam propria peccata, omnia scilicet opera quae facimus ... Iusticia huic contraria est actualis, fluens ex fide et iusticia essenciali“ (WA 2, 45, 34 - 46, 1).

weiteren Sermon⁵⁰ behandelte Luther nur die beiden letzten Gerechtigkeitsarten: die von Christus empfangene Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit des Gerechten bzw. der Heiligung, Frucht der ersten Gerechtigkeit.⁵¹

In seinen Ausführungen nahm Luther das augustinische Motiv der von Gott geschenkten Gerechtigkeit wieder auf, wobei Luther hierzu eine entscheidende Reformulierung vornahm. Während bei Augustinus die von Gott empfangene Gerechtigkeit zur Gerechtigkeit des Menschen wird und diesen in die Lage versetzt, vor Gott gerecht zu sein in dem Sinne, dass der Mensch dann verdienstvoll dem göttlichen νόμος entsprechen kann, bleibt bei Luther die empfangene Gerechtigkeit eine *iustitia aliena*, eine fremde Gerechtigkeit, die nie zu einer Eigenschaft des Menschen wird. Was geschieht, ist die parallele Entstehung einer menschlichen Gerechtigkeit als Frucht der fremden Gerechtigkeit Christi. Anhand dieser Gerechtigkeit kann der Mensch ansatzweise dem göttlichen νόμος im Zusammenhang seiner Heiligung entsprechen. Diese nachträgliche Entsprechung ist aber nicht im Sinne eines Verdienstes zu verstehen.

Die durch Luther vollzogene reformatorische Wende gegenüber dem historisch-theologisch bisher Geschehenen besteht also darin, dass das Normentsprechungsmoment der Gerechtigkeit zwar beibehalten (in der Kontinuität abendländischer Tradition), aber von seinem Verdienstcharakter abgekoppelt wird. Der Gerechtfertigte entspricht in diesem Zustand dem göttlichen νόμος, aber nur und insofern er ein solcher ist, das heißt ein gerecht Gemachter bzw. Gesprochener (*iustitia passiva*).⁵² Anders ausgedrückt: Das externe Moment (*extra*

50 Sermo de duplici iustitia (1519), WA 2, 143-152.

51 „Prima [iustitia] est aliena et ab extra infusa. Haec est qua Christus iustus est et iustificans per fidem ... Et haec iusticia est prima, fundamentum, causa, origo omnis iusticiae propriae seu actualis, quia vere ipsa datur pro originali iusticia in Adam perdita et operatur id, immo maius quam illa iusticia originalis fuisset operata ... Secunda iusticia est nostra et propria, non quod nos soli operemur eam, sed quod cooperemur illi primae et alienae. Haec nunc est illa conversatio bona in operibus bonis, Primo in mortificatione carnis et crucifixione concupiscentiarum erga seipsum ... Secundo et in charitate erga proximum, Tercio et in humilitate ac timore erga deum ... Haec iusticia est opus prioris iusticiae et fructus atque sequela eiusdem“ (WA 2, 145, 9-10; 146, 16-19; 146, 36 - 147, 7).

52 Zur Problematik von forensischer und effektiver Rechtfertigung vgl. Wenz, Gunther: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,

nos) der abendländischen Gerechtigkeitsvorstellung, die Norm, bleibt im lutherschen Modell bestehen. Das interne Modell (*intra nos*) jedoch, die Tugend, wird aus dem Zusammenhang der Entsprechung ausgeklammert. Die Tugend bzw. die tugendhafte Gerechtigkeit dient im reformatorischen Modell nicht mehr der Entsprechung der göttlichen Norm, sondern ist ihr sogar hinderlich. Allein Christus (*solus Christus*) kann dem göttlichen νόμος entsprechen. Er tut dies durch sein Leben und seinen Tod und Gott rechnet dem Menschen diese Entsprechung an.

Es ist die Abkoppelung von Entsprechung und Tugend, die Luther ermöglicht, das Ellipse-Modell mittelalterlicher Theologie zu sprengen. In Analogie zu diesem Bild muss man bei Luther von einem Kreis-Modell sprechen, in dem man anstelle von zwei Brennpunkten nur ein Zentrum hat. Anders formuliert: Bei Luther werden die beiden Brennpunkte mittelalterlicher Theologie, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, zu einem einzigen Zentrum durch die Koinzidenz von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in der Rechtfertigungslehre: Gott ist gerecht, *indem* er barmherzig ist. Indem Gott dem Menschen seine bzw. die Gerechtigkeit Christi schenkt, handelt er gnadenvoll barmherzig, weil diese Schenkung an keine Voraussetzung gebunden und selbst keine Voraussetzung für spätere Forderungen (anders Augustinus) ist.⁵³

Bd. 2, Berlin/ New York 1997, S. 117-142.

53 „Oderam enim uocabulum istud, iusticia Dei, quod usu (et) consuetudine omnium Doctorum doctus eram philosophice intelligere, de iusticia <ut uocant> formali seu actiua, qua Deus est iustus, (et) peccatores iniustos(ue) punit ... Donec miserente Deo, meditabundus dies (et) noctes connexionem uerborum attendere, nempe, iusticia Dei reuelatur in illo, sicut scriptum est: iustus ex fide uiuit. Ibi iusticiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei uiuit, nempe ex fide, (et) esse hanc sententiam, Reuelari per Euangelium iusticiam Dei, scilicet passiuam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: iustus ex fide uiuit ... Iam quando odio uocabulum, iusticia Dei, oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi uocabulum extollebam, Ita mihi iste locus Pauli fuit uere porta Paradisi. Postea legebam Augustinum de Spiritu (et) Litera, ubi pr(a)eter spem offendi, q(uod) (et) ipse iusticiam Dei similiter interpretatur, qua nos Deus induit, dum nos iustificat. Et quanquam imperfecte hoc adhuc sit dictum, ad de imputatione non clare omnia explicet, placuit tamen iusticiam Dei doceri, qua nos iustificemur“ (M. Luther: Praefatio zu OPERA OMNIA 1, Wittenberg 1545 [Martin Luther Studienausgabe, hrsg. v. H.-U. Delius, V, 636, 1 – 637, 14]).

Eine Normentsprechung im Rahmen der von ihm als zweiten genannten Gerechtigkeit (die menschliche Gerechtigkeit des Gerechtfertigten, die theologisch im Bereich der Heiligung anzusiedeln ist) war für Luther selbstverständlich, wobei auch sie – wie gesagt – von einem Verdienstcharakter befreit wird. Solche Normentsprechung hat ihren Grund im dankbaren Leben des Gerechtfertigten Gott gegenüber. Freilich ist der Stellenwert der Normentsprechung auf dieser theologischen Ebene bei Luther nicht unumstritten, was sich in den unterschiedlichen Interpretationen seiner Stellung zum so genannten *tertius usus legis* widerspiegelt. Gleich wie man dazu steht, ist Konsensus, dass diese Normentsprechung gegenüber der ersten Gerechtigkeit in der Theologie Luthers eine weit geringere Rolle spielt als bei anderen Reformatoren wie Melanchthon, Zwingli oder Calvin.⁵⁴ Festzuhalten ist, dass mit Luther ein neues kirchengeschichtlich-theologisches Kapitel im Verständnis von Gottes Gerechtigkeit aufgeschlagen wurde.

Mentalitätsgeschichtlich gesehen wird die Neuerung des lutherschen Ansatzes deutlich zum Beispiel durch die Einwände des Andreas Osiander († 1552). Dieser sah in der Annahme einer stets fremden Gerechtigkeit die Gerechtigkeit, „die vor Gott gilt“, als nicht vereinbar mit der klassischen Idee von Gerechtigkeit. Mit anderen Worten: Der Gerechtfertigte sei in der Tat keiner, wenn die Gerechtigkeit, „die vor Gott gilt“, eine ihm fremde Gerechtigkeit bleibe.⁵⁵ Eine tugendhafte Entsprechung der göttlichen Norm muss also vorhanden sein,

54 Vgl. Lohse, Bernhard: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, S. 293.

55 „Dann solt Gott einen gottlosen, den er nicht zugleich mit der that und in der warheit gerecht machet, danoch [!] fur from und gerecht halten und sprechen, er wer gerecht, so must er entweder irren und nicht wissen, das der gottlos gottlos were, – das ist aber unmu'glich, dann ‚er weis alle ding‘, ‚und ist keine creatur vor im unsichtbar, sonder alles blos und entdeckt fur seinen augen‘, Hebre. 4 [13] – oder aber er mu'ste liegen und ein schalcksfreund sein – das ist auch unmu'glich, dan er ist warhaftig und die warheit selbs und kan nicht liegen, Tito 1 [2] ... Sobald nun Gott einen gottlosen from und gerecht nenete, so mu'ste er eben umb desselben almechtigen nennens und ruffens wegen alsbald mit der that und in der warheit from und gerecht und nicht mehr gottlos sein“ (Andreas Osiander: *Von den einigen Mittler / De unico mediatore*, in: Andreas Osiander d. Ä. Gesamtausgabe, hrsg. v. Gerhard Müller u. Gottfried Seebass, Bd. X, Gütersloh 1997, S. 144–284, hier S. 156).

damit man vom „Gerechten“ sprechen kann. „Gerechtigkeit“ und „Frömmigkeit“ sind somit austauschbare Begriffe.⁵⁶ Um nicht jedoch in mittelalterliche Gerechtigkeitsvorstellungen zurück zu fallen, macht Oslander die luthersche „fremde Gerechtigkeit“ (*iustitia aliena*) zu einer Gerechtigkeit des Menschen, indem er das biblische Bild der Einwohnung Christi im Glaubenden in diesem Sinne entfaltet.⁵⁷

6 Zusammenfassung und Ertrag

Das Erbe der griechisch-römischen Kultur zeigt sich in einem Verständnis von Gerechtigkeit, das das Vergeltungs- mit dem Tugendprinzip verbindet. Das auf die Gerechtigkeit Gottes appliziert, bedeutet, dass Gott je nach Tugend oder Untugend mit Lohn oder Strafe antwortet. Somit bekommt jeder das Seine (*suum cuique*). Der Vermittler dieses Erbes, besonders was sein Übergang ins Theologische angeht, war Aristoteles. Seine Konzepte von *iustitia distributiva* und *iustitia commutativa* lieferten das Rückgrat theologischer Gerechtig-

56 „Und dieweil wir von der rechtfertigung reden, wil auch hoch vonnöten sein, das man das wo'rtelein ‚gerechtigkeit‘ recht verstehe, dan es wirt zweierleiweis verstanden: Erstlich wirt es genommen und gebracht fur den ernst und zorn, der das ubel richtet und strafft, es straffe gleich Gott oder die weltliche o'brigkeit. Also aber nemen und gebrauchen wirs allhie nicht, dan es wirt in der heiligen schrift auff dies weis gar selten geprauchet, sonder wirt gewöhnlich zorn und grim genant als im 6. psalm [2]: ‚Herr, straff mich nicht in deinem zorn und zu'chtige mich nicht in deinem grimme‘. Darnach wirt es auch gantz oft und schir [eigentlich] durch die gantze heilige schrift durchaus fur ‚frommikeit‘ genommen und gebraucht, also das in solcher fro'mmkeit alle andere tugent gemeint und eingeschlossen sein ... Gerechtigkeit ist eben das, das den gerechten, recht zu thun, bewegt und on das er weder gerecht sein, noch recht thun kan“ (Ebd., S. 160).

57 „Also auch, wann die schrift spricht, der glaub werd uns zur gerechtigkeit zugerechnet, da muss man nicht den glauben allein verstehen, sonder auch Christum, waren Gott und menschen, den der glaub im wort ergreift und in sich schleust, also das Christus durch den glauben in uns wone und wir seines leibs glider, fleisch von seinem fleisch und gepein von seinem gepein werden, auff das auch sein go'tliche natur durch sein menscheit in uns als seine glider auch komme und er also gantz und unzertrennet unser leben, weisheit, gerechtigkeit und heiligkeit sey, und ist Christus alhie auch das recht heubtstu'ck, on welchen der glaub allein nichts zur rechtfertigung dienet“ (Ebd., S. 168).

keitsvorstellungen im Abendland. Die Problematik dieser Konzeptionen wird deutlich in der Gegenüberstellung von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Die scheinbare Widersprüchlichkeit dieser beiden „Eigenschaften“ Gottes führte dazu, dass man mit einem weiteren aristotelischen Prinzip operierte, um Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in einen logischen Zusammenhang zu bringen. Somit wurde Gottes Barmherzigkeit im Sinne von ἐπιείκεια (Billigkeit) verstanden. Das bedeutet, dass Gottes Barmherzigkeit lediglich als Berücksichtigung des Einzelfalls, um Ungerechtigkeit zu vermeiden, verstanden wurde. Die Gründe für diese individuelle „Nachsicht“ liefern die Tugenden.

Einen qualitativen Sprung erfuhr die Theologiegeschichte mit Augustinus. Er sah die Möglichkeit der Entsprechung bzw. die Gründe für die individuelle „Nachsicht“ nicht mehr als eine primäre Eigenschaft des Menschen, sondern als ein Geschenk Gottes. Dieser Ansatz war der Versuch, paulinische Prinzipien in die Theologie wieder einzuführen. Aber selbst Augustinus ist es nicht gelungen, das Prinzip der Gerechtigkeit als Normentsprechung im Sinne von Tugenden (Verdienstmoment) zu überwinden. Gott schenkt dem Menschen zwar die Gerechtigkeit, aber dieser muss jetzt die Barmherzigkeit verdienen, indem er tugendhaft lebt. Man bleibt also bei der aristotelischen ἐπιείκεια: Gott ist barmherzig, indem er dem Menschen Möglichkeiten anbietet, vor ihm gerecht zu werden im Sinne von Gerechtigkeit „verdienen“.

Die ganze Entwicklung führte im ausgehenden Mittelalter zu einer theologischen Unsicherheit, die besonders im spätmittelalterlichen Phänomen der „Suche nach dem gnädigen Gott“ ihren schärfsten Ausdruck fand. Die theologische Wende geschah erst mit Luthers Ansatz. Auf der Basis der traditionellen Vorstellung von Gerechtigkeit als Normentsprechung, befreite er diese Vorstellung vom Tugendprinzip. Die Gerechtigkeit, die dem göttlichen νόμος entspricht, ist und bleibt Christi Gerechtigkeit, die im Glauben dem Menschen angerechnet wird. Für Luther ist also Gott gerecht, *indem* er barmherzig ist, d. h., indem er dem Glaubenden die Gerechtigkeit Christi schenkt, aber nicht damit jener dann von sich aus der Norm entspreche, sondern als stets fremde Gerechtigkeit (*iustitia aliena*), die den Glaubenden vor Gott (*coram Deo*) rechtfertigt.

Damit dürfte klar geworden sein, inwiefern Luthers Ansatz einen tief verändernden Einschnitt in die Entwicklung der Mentalitätsgeschich-

te des Abendlandes bedeutete. Freilich war die luthersche Wende keine theologische Neuerung, sondern eine Wiederaufnahme biblisch-theologischer Prinzipien. Es geschah eine über das griechisch-römische Verständnis von Gerechtigkeit als *suum cuique* hinaus gehende Rückkehr zu alt- und neutestamentlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit, insbesondere von Gottes Gerechtigkeit. Darin zeigt sich unter anderem, dass Gottes Gerechtigkeit sich nicht primär auf sein Richten, sondern auf sein heilvolles Wirken zugunsten seines Volkes bezieht. Dementsprechend ist das Kriterium für die menschliche Gerechtigkeit weder Norm noch Gesetz, sondern das gemeinschaftstreue, heilvolle und heilbringende Verhalten und Handeln zu einem Gegenüber.⁵⁸ „Das alles war mit eingeschlossen in Luthers exegetische Erkenntnis, welche die iustitia dei aus einer göttlichen Eigenschaft in einen Ausdruck für das wahre Gottesverhältnis des Menschen verwandelte.“⁵⁹ Im Sinne Luthers wäre also das traditionelle *suum cuique* (jedem das Seine) als *iustitia Christi cuique* (jedem Christi Gerechtigkeit) zu verstehen.⁶⁰

58 Vgl. Grünwaldt, Klaus: Gerechtigkeit/Gericht, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, I, Wuppertal/ Neukirchen 1997, S. 729-739.

59 Bornkamm, Heinrich (wie Anm. 42), S. 41.

60 Das in Anm. 2 erwähnte Hauptseminar beschäftigte sich noch mit den Gerechtigkeitsmodellen von Johann Gerhard († 1637), Philipp Jakob Spener († 1705), Gottfried Arnold († 1714), Friedrich Schleiermacher († 1834), Albrecht Ritschl († 1889), Karl Barth († 1968), Rudolf Bultmann († 1976) und Gustavo Gutiérrez (geb. 1928). Einige dieser Ansätze zeigen eine Entfaltung des lutherschen, andere eine Rückkehr zum Tugendmoment des augustinisch-mittelalterlichen Modells.